



A rua, a praia e a mata como espaços sagrados: ecopedagogia, afroteologia e natureza¹²

Hendrix Silveira³

Faculdades EST – Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-8178-9933>

Resumo: Este artigo investiga a interseção entre Ecopedagogia e Afroteologia para compreender como tradições de matriz africana reafirmam a sacralidade da natureza nos espaços da rua, praia e mata. A partir de uma abordagem teórico-crítica, com referência nas produções acadêmicas brasileiras sobre ecopedagogia e educação ambiental crítica, bem como em Afroteologia: construindo uma teologia das tradições de matriz africana (Silveira, 2024), busca-se demonstrar que esses espaços religiosos oferecem práticas educativas implícitas, epistemologias ancestrais e modos de cuidado ambiental que dialogam com os fundamentos ecopedagógicos.

Palavras-chave: Ecopedagogia. Afroteologia. Educação Ambiental Crítica. Tradições de Matriz Africana. Natureza Sagrada.

La calle, la playa y el bosque como espacios sagrados: ecopedagogía, afroteología y naturaleza

Resumen: Este artículo investiga la intersección entre la Ecopedagogía y la Afroteología para comprender cómo las tradiciones de matriz africana reafirman la sacralidad de la naturaleza en los espacios de la calle, la playa y el bosque. A partir de un enfoque teórico-crítico, con referencia a las producciones académicas brasileñas sobre ecopedagogía y educación ambiental crítica, así como en Afroteología: construyendo una teología de las tradiciones de matriz africana (Silveira, 2024), se busca demostrar que estos espacios religiosos ofrecen prácticas educativas implícitas, epistemologías ancestrales y modos de cuidado ambiental que dialogan con los fundamentos ecopedagógicos.

Palabras-clave: Ecopedagogía. Afroteología. Educación Ambiental Crítica. Tradiciones de Matriz Africana. Naturaleza Sagrada.

¹ Recebido em: 16/10/2025. Aprovado em: 08/12/2025.

² Adaptação da palestra ministrada no evento intitulado *A rua, a praia e a mata são espaços sagrados: a relação entre os terreiros e o meio ambiente*, a convite do Conselho Municipal do Povo de Terreiro de Uruguaiana.

³ Doutor e Mestre em Teologia, possui Especialização em Ciências da Religião, História e Cultura Afro-Brasileira e Docência no Ensino Religioso. Graduado em História e em Ciências da Religião. Integra o grupo de pesquisa Identidade Étnica e Interculturalidade das Faculdades EST. É Bâbálórishá da Comunidade Tradicional de Terreiro Ilé Àșe Òrisha Wúre, em Porto Alegre/RS. E-mail: hendrixsilveira@yahoo.com.br

The Street, the Beach, and the Forest as Sacred Spaces: Ecopedagogy, Afroteology, and Nature

Abstract: This article investigates the intersection between Ecopedagogy and Afroteology to understand how African-based traditions reaffirm the sacredness of nature in the spaces of the street, the beach, and the forest. Based on a theoretical-critical approach, with reference to Brazilian academic works on ecopedagogy and critical environmental education, as well as Afroteology: Building a Theology of African-Based Traditions (Silveira, 2024), it seeks to demonstrate that these religious spaces offer implicit educational practices, ancestral epistemologies, and forms of environmental care that resonate with the principles of ecopedagogy.

Keywords: Ecopedagogy. Afroteology. Critical Environmental Education. African-Based Traditions. Sacred Nature.

INTRODUÇÃO

As Tradições de Matriz Africana no Brasil constituem cosmologias nas quais natureza, território e corpo são dimensões inseparáveis da vida religiosa e política. “Rua”, “praia” e “mata” não são meros cenários, mas domínios de divindades e lugares de circulação do *àșe*, em torno dos quais se organizam rituais, sociabilidades e responsabilidades ecológicas. A leitura desses espaços como sagrados permite discutir, de modo público, o papel dos Terreiros na conservação socioambiental e os efeitos da intolerância religiosa sobre ecossistemas urbanos e costeiros. Em termos de políticas, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) reconhece direitos territoriais e culturais de comunidades tradicionais, entre as quais o Povo de Terreiro (Brasil, 2007).

A Ecopedagogia no Brasil tem sido objeto de crescente atenção acadêmica nos últimos anos, com estudos que a distinguem da Educação Ambiental convencional por fortalecer uma educação crítica, integrada aos valores ética, ecológica e social (Franco, 2023; Guerra, 2022). Ao mesmo tempo, tradições religiosas afro-brasileiras (terreiros) se mantêm como locais de cosmo percepção na qual a natureza – ruas, praias, matas – não é mero recurso, mas cenário sacralizado de vivência espiritual, memória e cuidado.

Este artigo propõe articular tais perspectivas: por um lado, o campo da Ecopedagogia; por outro, o da Afroteologia (Silveira, 2024), para analisar como os espaços sagrados dos terreiros contribuem para práticas ambientais, educação e resiliência.

Estudos recentes destacam que a Ecopedagogia pouco se confunde com Educação Ambiental quando se aprofunda sua práxis crítica. Por exemplo, Franco

(2023, p. 302) em “Ecopedagogia: sua relevância e prática” analisa que “vivendo na prática diária ecopedagógica pode-se mudar a realidade, diminuindo ou evitando impactos ambientais.”

Outro artigo, “O conceito Ecopedagogia: um estudo a partir dos artigos de revistas de Educação Ambiental” (Oliveira; Pereira; Teixeira, 2021), mapeou que muitos artigos tratam Ecopedagogia como sinônimo de Educação Ambiental, mas há um núcleo que enfatiza formação crítica, valores, integridade ecológica e práticas transformadoras.

Neste sentido, podemos dizer que a Ecopedagogia propõe: a) visão crítica da relação humano/natureza, não apenas instrumental; b) integração entre ética ambiental, justiça social e cosmologia; c) ensino permeado por valores, vivências e contextos culturais locais.

A Afroteologia constitui-se como um campo teológico emergente que busca reconhecer e sistematizar a experiência religiosa e filosófica das tradições de matriz africana a partir de seus próprios referenciais epistemológicos, simbólicos e ontológicos. Trata-se de uma teologia afrocentrada, enraizada nas cosmo percepções africanas, que compreende o sagrado como imanente à natureza e à vida comunitária. Nesse sentido, a Afroteologia não apenas interpreta, mas também revela o modo como as comunidades tradicionais de terreiro constroem saberes teológicos a partir da prática, da oralidade e da ancestralidade (Silveira, 2024).

Um dos princípios fundamentais da Afroteologia é a afirmação de *Olódùmarè* como o único Deus, o criador de toda existência, e a compreensão dos *Òrìṣà* como manifestações da força divina que atua na natureza e na vida humana. Essa concepção rompe com categorias ocidentais dualistas, pois reconhece a sacralidade de todos os elementos da Criação – a terra, a água, o fogo, o ar e os seres vivos – como expressões de uma mesma potência vital. Assim, a teologia afrocentrada se distancia de modelos teocêntricos e antropocêntricos, aproximando-se de uma ontologia relacional e biocentrada, em que a vida é o eixo ético e espiritual da existência.

Outro princípio relevante é o caráter comunitário e ecológico da revelação. A Afroteologia entende que o conhecimento do sagrado não se dá por mediações institucionais, mas pela vivência no terreiro, onde o corpo, a natureza e o coletivo são canais de comunicação com o divino. A experiência espiritual é, portanto, uma experiência ecológica, pois emerge da relação equilibrada entre humanos, natureza e

divindades. Esse paradigma espiritual-ecológico se traduz em práticas concretas de cuidado com o ambiente – o respeito às matas, rios, pedras, ventos e mares – que não são vistos como recursos naturais, mas como moradas do sagrado e extensão do corpo da comunidade.

A Afroteologia propõe ainda uma epistemologia da circularidade, em que o saber não é acumulativo nem linear, mas cíclico e vivencial. O tempo é percebido de forma espiralada, e o aprendizado se dá por meio da repetição ritual, da escuta dos mais velhos e da convivência com as forças naturais. Esse modelo desafia a racionalidade moderna, propondo um retorno à inteligência simbólica e espiritual dos povos africanos, cuja racionalidade é inseparável da afetividade e da ética do cuidado.

Por fim, a Afroteologia se apresenta como uma teologia da libertação afrocentrada, comprometida com a (re)existência do povo de terreiro e com a reconstrução epistemológica de um mundo plural, em que a diversidade de formas de compreender o sagrado não seja subjugada pelo universalismo ocidental. Ao entrelaçar espiritualidade, ancestralidade e ecologia, ela oferece uma via crítica e criativa para repensar a relação entre o humano e a natureza, recuperando a noção de que o cuidado com o mundo é, antes de tudo, um ato teológico.

Fundamentos teórico-cosmológicos: biocentrismo e sacralidade da natureza

A literatura internacional sobre “sítios naturais sagrados” indica que esses lugares são pontos bioculturais relevantes para a conservação, pois ali convergem diversidade biológica e diversidade cultural; ou como diz Tatay (2023): “Sítios naturais sagrados são valiosos pontos bioculturais”⁴.

No campo afro-brasileiro, diferentes estudos mostram que o ethos religioso é biocêntrico e relacional: as divindades não são as forças da natureza, mas as vivificam, tornando os rios, os mares, os ventos e as matas uma extensão do sagrado que são, logo cuidar do meio ambiente é um compromisso religioso e espiritual do próprio culto (Silveira, 2024; Gordilho, 2018). Em crítica ao estigma ambiental, Gordilho observa que “o mito de que as religiões afro-brasileiras degradam o meio ambiente” sustenta discursos discriminatórios (2018, p. 291).

Biocentrismo em contexto afroteológico

⁴ Sacred natural sites are valuable biocultural hotspots. Tradução nossa.

O biocentrismo – entendimento que todas as formas de vida possuem valor intrínseco, independentemente de sua utilidade para os seres humanos – casa de modo fecundo com os pressupostos da Afroteologia. Nesse campo, a natureza não é concebida simplesmente como um recurso, mas como interlocutora espiritual: como campo onde o divino manifesta-se, onde a comunidade se relaciona sacramentalmente com rios, árvores, ventos, solos, matas, praias. Essa perspectiva supera visões antropocêntricas ao afirmar que não só os seres humanos, mas também as demais formas de vida, possuem dignidade, agência simbólica e valor próprio.

Um estudo empírico realizado em João Pessoa, no estado da Paraíba (Silva, 2009), mostra que adeptos das tradições de matriz africana na cidade atribuem à natureza não apenas um valor utilitário, mas uma centralidade existencial: a natureza aparece como fonte de sentido, identidade e ritual. Segundo o autor: “[...] a visão presente nas religiões afro-brasileiras pode, efetivamente, formar outros parâmetros para se pensar a relação cultura/natureza” (Silva, 2009, p. 186).

Outro estudo, “Religiões Afro-Brasileiras e Ética Ecológica: Ensaando Aproximações” (Boaes; Oliveira, 2019), a partir de Recife e João Pessoa, examina como adeptos percebem as divindades como inerentes aos elementos naturais – rios, matas, árvores – e como isso fundamenta uma ética que demanda cuidado, respeito e responsabilização ambiental. Os autores destacam que essa cosmopercepção propicia uma sensibilidade ecológica que vai além de preceitos utilitaristas tradicionais, permitindo uma forma de agir com a natureza que incorpora reverência, reciprocidade e compromisso comunitário.

Assim, no contexto afroteológico, pode-se dizer que o mundo biológico se torna, de fato, comunicação religiosa – a natureza fala não de forma instrumental, mas simbólica, espiritual, ética. A natureza interage: oferece, ensina, pune, cura; ela é morada do sagrado. Essa afirmação de interlocução está presente nas práticas com plantas em terreiros, nos rituais de limpeza, nas oferendas na praia ou na mata, em cultos de cura e na manutenção de espaços verdes como partes integrantes do Terreiro.

O biocentrismo defende que todas as formas de vida possuem valor intrínseco, não dependendo da utilidade para os seres humanos. No campo da afroteologia, essa visão ganha uma dimensão ampliada: a natureza é não apenas entidade com valor próprio, mas *locus* da presença divina e campo de inter-relação sacramental.

A natureza, para as tradições de matriz africana, não é objeto de uso, mas interlocutora de assentamento espiritual. Aqui, o mundo biológico torna-se comunicação religiosa.

No diálogo entre biocentrismo e espiritualidade, o cuidado ambiental deixa de ser mera prática instrumental e torna-se expressão de cuidado sagrado: uma obrigação ética e ritual que articula respeito, reciprocidade e responsabilidade por formas de vida diversas. A posição biocêntrica – que atribui valor intrínseco a todos os seres vivos – fornece a estrutura filosófica para reconhecer que a preservação dos elementos naturais (vegetação, águas, ventos, solos) não é secundária à vida religiosa, mas de sua própria constituição. Paul W. Taylor, cuja obra é referência canônica no debate sobre ética ambiental biocêntrica, explicita com clareza a razão de tal mudança de perspectiva: ao percebermos cada organismo como um “centro teleológico de vida”, tornamo-nos capazes de imaginar o mundo do ponto de vista desse outro ser e, assim, de reconhecer obrigações morais que não têm origem no interesse humano. Em termos sucintos, Taylor afirma que:

À medida que compreendemos a particularidade do organismo como um centro teleológico da vida, esforçando-se para se preservar e realizar seu próprio bem à sua maneira única. [...] Quando considerado de um ponto de vista ético, um centro teleológico da vida é uma entidade cujo “mundo” pode ser visto da perspectiva de sua vida. Ao olhar para o mundo dessa perspectiva, reconhecemos objetos e eventos que ocorrem em sua vida como benéficos, maléficos ou indiferentes. [...] Tais julgamentos podem ser feitos sobre qualquer coisa que aconteça à entidade que seja favorável ou desfavorável em relação ao seu bem. Como foi apontado anteriormente, a própria entidade não precisa ter nenhum interesse (consciente) no que está acontecendo com ela para que tais julgamentos sejam significativos e verdadeiros. (Taylor, 1986, p. 7–8).⁵

Transpondo essa perspectiva para o campo da Afroteologia, o horizonte biocêntrico não apenas confirma uma ética de respeito, mas a amplia: a natureza passa a ser *locus* de presença divina e interlocutora sacramental. Nas tradições de matriz africana, as metonímias divinas – *Yánsàn* nos ventos, *Ọ̀ṣun* nas águas, *Ọ̀sányìn* nas ervas e saberes fitoterápicos, *Ọ̀dẹ/Ọ̀ṣọ̀ṣí* nas matas e *Èṣù/Bara* nas encruzilhadas – não

⁵ As we grasp the particularity of the organism as a teleological center of life, striving to preserve itself and to realize its own good in its own unique way. [...] When considered from an ethical point of view, a teleological center of life is an entity whose ‘world’ can be viewed from the perspective of its life. In looking at the world from that perspective we recognize objects and events occurring in its life as beneficent, maleficent, or indifferent. [...] Such judgments can be made about anything that happens to the entity which is favorable or unfavorable in relation to its good. As was pointed out earlier, the entity itself need not have any (conscious) interest in what is happening to it for such judgments to be meaningful and true. Tradução nossa.

são figuras retóricas; são modos de existência relacional que estruturam obrigações rituais e práticas de cuidado. Assim, o manejo das plantas sagradas, a proteção das nascentes e a limpeza ritual das margens da praia são práticas que articulam liturgia, cosmologia e conservação. Em termos práticos, essa confluência entre liturgia e cuidado produz, frequentemente, protocolos implícitos de uso responsável e de reconstituição do ambiente após ritos – padrões comunitários que se assemelham a formas de governança biocultural.

A pesquisa empírica contemporânea corrobora essa relação entre rito e cuidado. Capponi (2024), ao examinar as transformações recentes nas composições e nas técnicas das oferendas, documenta um movimento adaptativo: frente às preocupações público-ambientais, comunidades religiosas vêm substituindo materiais não biodegradáveis e reorganizando práticas para reduzir impactos, sem renunciar à eficácia simbólica dos ritos. Como sintetiza Capponi:

As oferendas são usualmente deixadas em florestas, rios ou no oceano, reforçando a conexão entre as divindades e seus domínios naturais. Contudo, com o avanço das preocupações éticas sobre conservação do ambiente, a composição das oferendas e a prática ritual estão se adaptando de modo a atender critérios de sustentabilidade. (Capponi, 2024, p. 5).

Finalmente, o reconhecimento institucional dessa dimensão sagrado-conservacionista encontra respaldo nas diretrizes internacionais sobre sítios naturais sagrados. As *Guidelines for Protected Area Managers* (IUCN/UNESCO, 2008) reforçam que sítios social e espiritualmente significativos funcionam como reservatórios de biodiversidade e demandam governança compartilhada entre custódias tradicionais e gestores públicos – leitura normativa que legitima políticas públicas para proteger as “matas de àṣẹ”, orlas e outros lugares rituais habitualmente usados pelos terreiros. Ao articular biocentrismo filosófico, práxis ritual e comandos institucionais, evidencia-se que o cuidado com a vegetação e com os recursos hídricos, longe de ser mera prática utilitária, constitui continuidade do culto aos *Òrìṣà* e forma de liturgia ambiental profundamente enraizada nas comunidades de terreiro.

A sacralidade da natureza é um tema central nos estudos de sítios naturais sagrados, nos quais se evidencia que certos elementos do bioma – rios, rochas, matas, árvores – não são percebidos como objetos meramente estéticos ou utilitários, mas como portadores de profundos valores espírito-culturais. Em uma pesquisa sobre florestas sagradas na Grécia setentrional (Govigli; et al., 2020), observa-se que regimes

de proibição de uso ou corte de árvores vinculados a crenças religiosas preservam árvores de grande porte, flora subarbórea e biodiversidade, justamente porque a floresta é considerada sagrada.

As florestas sagradas são um componente integral da paisagem cultural montanhosa do norte da Grécia [...] Essas práticas atuaram como restrições ao desenvolvimento natural das florestas, suprimindo o crescimento do sub-bosque, enquanto a proibição do corte de madeira preservou árvores grandes. (Govigli et al., 2020, p. 53-54).⁶

Essa constatação sublinha que o sagrado não está apenas em ritos explícitos, mas também nas normativas comunitárias que regulam a interação humana com a natureza – o saber social religioso moldando práticas conservacionistas.

Nas tradições de matriz africana, analogamente, a presença dos *Òrìṣà* nas vezes atribuídas ao vento, à água, à vegetação, às matas, às encruzilhadas, reflete cosmologias nas quais o sagrado é imanente ao mundo natural e às suas manifestações. Esse caráter imanente implica que espaços como a rua, a praia e a mata tornem-se domínios sagrados, pois o *àṣẹ* circula nesses lugares: nas folhas levadas pelo vento, nas ondas do mar, nas matas sombreadas, nas pedras à beira do rio. Assim, a sacralidade não se limita ao Terreiro institucional, mas se expande para ambientes naturais e urbanos, demonstrando que a sacralização do entorno é prática vivida, ética, cosmológica.

Esse deslocamento – do sagrado centrado exclusivamente no templo para o sagrado presente em todo elemento natural – reflete o que alguns estudos chamam de espiritualidade ecológica ou ecoespiritualidade no Brasil: um modo de religar crença, cuidado ambiental e experiência ritual em territórios múltiplos. Em recente artigo, Carvalho e Stell apontam:

Observa-se, então, um movimento de mão dupla, de naturalização do sagrado e de sacralização da natureza, que atravessa o campo religioso como um todo. Na intersecção entre o sagrado e a natureza, produz-se um distanciamento dos deuses da transcendência ... e a afirmação do sagrado como uma força e potência acessível e palpável, presente na imanência do mundo visível. (Carvalho; Stell, 2022, p. 7).

Portanto, a sacralidade da natureza, nas tradições de matriz africana, funciona como um tecido relacional que vincula cosmologia, liturgia e comunidade: aquilo que está fora do terreiro, no ambiente onde se mora, se caminha, se vive – rua, praia, mata – também é campo de presença espiritual, presença do *àṣẹ*, presença divina que convoca

⁶ Sacred forests are an integral component of the mountainous cultural landscape of northern Greece [...] These practices acted as constraints on natural forest development by suppressing understory growth, while prohibition of woodcutting has preserved large trees. Tradução nossa.

respeito, cuidado e reverência. São domínios sagrados porque circula ali o *àṣẹ* dos *Òrìṣà*. A sacralidade não está confinada ao Terreiro, mas expande-se para espaços naturais e urbanos.

No cerne da sacralidade natural está o compromisso ético implicado nas práticas rituais: oferendas não são expressões de mero simbolismo decorativo, mas atos normativos que regulam relações de reciprocidade entre a comunidade, os *Òrìṣà* e os elementos da natureza – mar, vento, terra, águas, vegetação. Esse imperativo ético se traduz em regras implícitas de respeito, purificação, escolha de materiais e cuidado pós-rito com resíduos ou impactos, mostrando que o sagrado traz consigo obrigações práticas, ecológicas e sociais.

A literatura sobre Sítios Naturais Sagrados reforça que locais sagrados são frequentemente mais bem preservados em virtude de sua sacralização social: tais áreas são vistas como invioláveis, submetidas a regras consuetudinárias ou crenças que desencorajam sua exploração destrutiva. Em uma análise sistemática global intitulada *Sacred Natural Sites and Biodiversity Conservation: A Systematic Review*, Dudley e outros pesquisadores apontam:

Sítios naturais sagrados (SNS) têm principalmente efeitos positivos na biodiversidade em todos os continentes e cenários geográficos [...] Muitos estudos de caso mostram que os SNS retêm maior riqueza de espécies de plantas, vegetação estruturalmente mais complexa e estrutura de habitat mais estável do que áreas de referência não sagradas, muitas vezes devido a restrições tradicionais ou regras consuetudinárias que limitam a extração, perturbação ou limpeza. (Dudley; et al., 2021, p. 3750).⁷

Esse quadro sugere que os Terreiros e os espaços que circundam comunidades religiosas afro-brasileiras poderiam operar como áreas de conservação de fato, quando os mandatos cosmológicos – crenças sobre *àṣẹ*, reverência aos *Òrìṣà* nas águas, matas, ventos – se traduzem em práticas locais de proteção ambiental, manejo ritual dos espaços naturais, e manutenção de biodiversidade. A Afroteologia oferece, assim, não apenas uma compreensão simbólica da sacralidade, mas uma ética normativa de cuidado ambiental, onde tratar bem a vegetação ou os cursos d'água é continuidade litúrgica do culto, não função acessória.

⁷ Sacred natural sites (SNS) have mainly positive effects on biodiversity across continents and geographical settings [...] Many case studies show that SNS retain higher plant species richness, more structurally complex vegetation, and more stable habitat structure than non-sacred reference areas, often due to traditional restrictions or customary rules that limit extraction, disturbance, or clearance. Tradução nossa.

Intersecção entre biocentrismo e sacralidade na afroteologia: ontologia relacional

Grande parte da literatura sobre ética ambiental parte da suposição de que as tradições religiosas podem enriquecer a reflexão biocêntrica moderna. No entanto, esse raciocínio mantém o paradigma epistemológico ocidental: toma a filosofia como eixo e as teologias como ilustração. Uma leitura afroteológica exige inverter essa direção.

As cosmo percepções africanas e afro-brasileiras são ontologicamente anteriores ao biocentrismo, pois nunca romperam o vínculo entre o humano e o não humano, entre o visível e o invisível. Nelas, a natureza não precisa ser “reintegrada” ao ético, pois nunca foi dissociada do sagrado. Assim, é o biocentrismo que encontra, na Afroteologia, um horizonte originário de sentido e relacionalidade.

Essa inversão é sustentada pela filosofia africana do *ubuntu*, como afirma o teólogo congolês e doutor em sociologia Bas’Ilele Malomalo: “O *ubuntu* é uma filosofia que expressa uma ética de interdependência e de cuidado. Eu sou porque nós somos, e nós somos porque a natureza é.” (Malomalo, 2010, p. 14).

Trata-se de um princípio teológico e ecológico: o ser humano só existe em relação, e essa relação é radicalmente inclusiva – abrange todos os seres, visíveis e invisíveis, animados e inanimados.

Na Afroteologia, o conceito de *àșe* expressa uma ontologia relacional. Essa força divina não é substância, mas movimento e vínculo: o poder de realização que circula entre seres e coisas, unindo-os num mesmo campo de energia vital. Assim, natureza, divindade e comunidade formam um continuum ontológico.

A ontologia relacional se fundamenta na ideia de que os seres (humanos, não-humanos, divindades, elementos naturais) não existem isoladamente, mas em rede contínua de interações, reciprocidades, significados compartilhados. Nesse paradigma, a sacralidade e o valor intrínseco da natureza emergem justamente dessas relações: o rio não é somente curso d’água, mas interlocutor; a árvore, não é mero organismo, mas morada simbólica; a rua, não é passagem neutra, mas encruzilhada de forças espirituais.

O biocentrismo, por sua vez, propõe uma ética da interdependência, mas ainda dentro de uma estrutura racional de dever moral. Taylor (1986) define cada ser vivo como um “centro teleológico de vida”, dotado de valor intrínseco:

Cada organismo, espécie, população e comunidade de vida possui um bem próprio que agentes morais podem intencionalmente promover ou prejudicar por meio de suas ações. Dizer que uma entidade possui um bem próprio é simplesmente dizer que, sem referência a qualquer outra entidade, ela pode

ser beneficiada ou prejudicada [...] A perspectiva biocêntrica exige uma mudança substancial de perspectiva: a visão de que todos os seres vivos, não apenas os humanos, têm valor inerente. (Taylor, 1986, p. 100-101).⁸

Esse trecho revela que o valor intrínseco não depende de utilidade para o humano, mas emerge da própria natureza dos seres vivos como centros teleológicos (cada um com seu “bem próprio”). Essa ideia sustenta a ontologia relacional, onde natureza, divindade e humanidade interagem em reciprocidade profunda. A diferença é decisiva: para Taylor, o valor é ético; para a Afroteologia, é ontológico e hierofânico. A vida não é apenas portadora de valor, mas manifestação da própria divindade. O *àșe* confere sacralidade à existência – o mundo é o corpo de Deus, e cada ser é uma epifania de *Olódùmarè*.

Paralelamente, no contexto afrorreligioso brasileiro, estudos etnográficos evidenciam como, nas vivências do Batuque, Candomblé e outras tradições de matriz africana, existe uma percepção de que o *àșe* circula não apenas nos objetos do culto, mas em elementos do bioma mais amplo: nas matas, nas plantas usadas para remédios, nas águas e nas margens dos rios, no canto de pássaros, no vento que move folhas. Isso significa que sacralidade não é confinada ao Terreiro ou altar; ela expande-se para lugares cotidianos em que também se vive, respira e se relaciona.

O *àșe* não está limitado à casa de santo: o vento, as árvores, os caminhos onde passamos, falam conosco. Essa afirmação indica claramente que a ontologia relacional se manifesta nas práticas e na linguagem ritualística – à rua, à praia e à mata como continuação sacramental da cosmologia religiosa.

Dessa forma, a Afroteologia apoia-se numa ontologia relacional: não há hierarquia rígida entre vidas; todas são portadoras de *àșe*, e a natureza não é apenas suporte ou recurso, mas sujeito, interlocutora, e espaço sagrado habitado pela divindade e pela ancestralidade. A árvore, o rio, a rua, cada uma delas carrega presença espiritual, e cada uma merece cuidado, reverência, reconhecimento litúrgico.

A ontologia relacional afrocentrada não se confunde com uma visão romântica de harmonia universal. A natureza é também espaço de conflito e ambiguidade: nela

⁸ Every organism, species, population, and community of life has a good of its own which moral agents can intentionally further or damage by their actions. To say that an entity has a good of its own is simply to say that, without reference to any other entity, it can be benefited or harmed [...] The biocentric outlook requires a substantial shift of view: the view that all living things, not only humans, have inherent worth. Tradução nossa.

coexistem destruição e fertilidade, morte e renascimento. O sagrado é potência, e toda potência é ambivalente.

Reginaldo Prandi, em “Mitologia dos Orixás”, recorda que os *Òrìṣà* encarnam justamente essa dualidade:

Iansã é senhora dos ventos e das tempestades; é a força que destrói e a que fecunda. Xangô é o trovão que ilumina e o raio que mata. Exu é o mensageiro que abre caminhos, mas também o que desordena. No mundo dos Orixás, a ordem e o caos coexistem. (Prandi, 2001, p. 43).

Essa ambivalência constitui o fundamento ético da Afroteologia: cuidar da natureza é manter o equilíbrio entre forças opostas, não eliminar o conflito. A ética afroteológica é uma liturgia do equilíbrio dinâmico.

A ontologia relacional constitui o eixo conceitual no qual natureza, divindade e comunidade formam um continuum sagrado. Tanto o biocentrismo quanto a Afroteologia convergem na negação da hierarquia entre as formas de vida e na afirmação do valor intrínseco da existência. No biocentrismo, a vida é respeitada por si mesma; na Afroteologia, a vida é expressão do *àṣẹ* – força vital que permeia todos os seres e coisas. Assim, a árvore, o rio, a rua – todos têm cheiro de divindade, pois são instâncias onde o sagrado se manifesta e convoca à reciprocidade ética e ritual.

Em entrevista à revista do Instituto Humanitas da Unisinos (IHU On-line, Edição 353), o teólogo norte-americano Charles Graham Haws observa que:

Na busca do ubuntu por cultivar comunidade, responsabilidade e justiça nos seres humanos, ele certamente se opõe à exploração, presumivelmente também à exploração da natureza. Mesmo assim, a concepção científica ocidental da natureza, que provém do humanismo renascentista e glorifica a capacidade humana de explorar e controlar a natureza, vendo a natureza agora como uma distribuição probabilística de energia com uma tendência à entropia, não facilita um senso de justiça mais do que humano. Talvez os recentes desastres ambientais e suas devastações façam essa questão voltar à mesa de discussão. (Haws, 2010, p. 18)

O trecho contrapõe a filosofia Ubuntu, que valoriza a comunidade, a responsabilidade e a justiça entre os seres humanos – estendendo essa ética à relação com a natureza – à concepção científica ocidental da natureza que enfatiza a sua exploração e controle. Essa oposição evidencia paradigmas fundamentais sobre a relação humano-natureza.

A filosofia Ubuntu, oriunda das tradições africanas, é entendida como uma ética da coletividade baseada no princípio “Eu sou porque nós somos”, que prioriza a interdependência, o cuidado mútuo e a solidariedade, não só entre pessoas, mas também

na relação com o meio ambiente. Essa visão holística compreende o ser humano como parte integrante da comunidade que inclui outros seres e a natureza, promovendo equidade, justiça e respeito a todos os elementos vivos e não vivos (Ramos, 1999). Nessa perspectiva, a exploração da natureza conflita diretamente com os princípios ubuntu, pois esta filosofia sustenta uma responsabilidade ética que transcende o antropocentrismo, valorizando simbiose e harmonia (Souza Filho et al., 2021).

O trecho aponta para um impasse atual: apesar dos avanços científicos, a visão renascentista da natureza não incorporou um senso de justiça ecológica compatível com o equilíbrio necessário para a sustentabilidade ambiental. A menção aos recentes desastres ambientais (podemos incluir aí a devastadora enchente no Rio Grande do Sul) sugere que tais crises vêm realimentar a discussão sobre os limites éticos da exploração versus cuidado, evidenciando a urgência de revisitar paradigmas culturais e filosóficos, como o Ubuntu, que oferecem caminhos para uma convivência ética e responsável com a natureza.

Segundo Bas'Illele Malomalo, os africanos consideram toda existência sagrada, atribuindo um aspecto divino a tudo.

Do ponto de vista filosófico e antropológico, o ubuntu retrata a cosmovisão do mundo negro-africano. É o elemento central da filosofia africana, que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino (Oludumaré/Nzambi/Deus, Ancestrais/Orixás), a comunidade (mundo dos seres humanos) e a natureza (composta de seres animados e inanimados). Esse pensamento é vivenciado por todos os povos da África negra tradicional e é traduzido em todas as suas línguas. (Malomalo, 2010, p. 19).

Essa perspectiva confirma que, para o povo de terreiro, a natureza é sujeito sagrado e participante da vida religiosa. A ontologia relacional afrocentrada, portanto, não apenas reconhece o valor biocêntrico da vida, mas amplia-o teologicamente: o mundo natural é habitado por presenças divinas e constituído por vínculos ético-espirituais. Nessa cosmopercepção, cuidar do ambiente é prolongar o culto, e proteger o território é resguardar a manifestação do próprio *àṣẹ* de *Olódùmarè*.

Essa ontologia implica uma ética de reciprocidade: os terreiros, ao oferecer banquetes para água, vento ou floresta, assumem compromisso com a continuidade dessas forças. Empresas públicas e legislativos precisam reconhecer esses lugares não como problemas ambientais, mas como atores fundamentais de cuidado coletivo.

A IUCN, *International Union for Conservation of Nature* (2008), recomenda governança compartilhada de sítios sagrados (“poder de decisão compartilhado com as

comunidades”, p. 86), o que encontra eco na visão afroteológica, pois o cuidado ambiental é igualmente responsabilidade ancestral e sua enunciação política.

Rua, praia e mata como domínios rituais

A dimensão prática dessa ontologia manifesta-se nos ritos, oferendas e cuidados com o espaço sagrado. Nas tradições de matriz africana, o manejo ecológico é inseparável da prática litúrgica.

Luciana da Silva (2017), em pesquisa com terreiros de Salvador, observou que a preservação das matas e das ervas é compreendida como parte do culto: “As casas de santo realizam um tipo de gestão ecológica baseada em preceitos religiosos, na qual cortar uma árvore sem permissão dos Orixás é ato grave, que requer compensação ritual.” (Silva, 2017, p. 58).

Essas normas não são metáforas de conservação ambiental, mas expressões teológicas. Cuidar das plantas, das águas e das matas é dar continuidade ao culto, mantendo o fluxo do *àṣẹ*. Assim, os terreiros e seus entornos configuram-se como territórios de conservação de fato, em que princípios cosmológicos geram práticas ambientais sustentáveis.

Os rituais e oferendas articulam a circulação entre domínios: a “rua” como limiar e trânsito (*Èṣù/Bara*), a “praia” e o mar (*Yemojá, Òṣun*), e a “mata” (*Ọḍẹ/Òṣòṣí, Ọtin, Ọsányìn*). Nas etnografias urbanas, as oferendas estabelecem relações entre pessoas e divindades ao longo de todo o ciclo da vida (Boniolo, 2018). “Nas religiões afro-brasileiras, as oferendas estabelecem relações entre homens e divindades” (Boniolo, 2018, p. 8).

A literatura jurídica e urbanística de Salvador, por exemplo, demonstra que os templos de matriz africana conformam territórios sagrados e sofrem pressões de desterritorialização, com impactos sobre áreas verdes e práticas rituais (Souza, 2016).

Terreiros como infraestrutura verde e educação ambiental

As comunidades tradicionais de terreiro têm demonstrado potencial significativo como infraestrutura verde e espaços formativos para educação ambiental. Embora nem todos disponham de áreas de mata próprias – muitos sejam “terreiros de laje” ou densamente urbanos –, eles operam como pontos de ancoragem ecológica local,

mantendo remanescentes vegetais, promovendo cuidado do solo, preservação de espécies de plantas usadas ritualisticamente, além de contribuir para mitigação de ilhas de calor e melhoria da qualidade do ar através de árvores de sombra onde existam.

Paralelamente, há uma produção acadêmica robusta que mostra como a educação ambiental em contexto de terreiro não é um complemento, mas está entrelaçada ao culto – com o amor e cuidado à natureza constituindo parte intrínseca das práticas religiosas. Um estudo de Flavia Torres Presti e Daniele Kloche Miter Breganholi (2024), intitulado *A Educação Ambiental em Terreiros de Candomblé*, explora essa articulação. Ali se afirma:

Atualmente vivemos uma crise ambiental e é urgente aplicarmos uma educação ambiental permanente, em espaços formais e não formais de ensino, como os espaços religiosos. Para isso, exploramos escritas científicas sobre a relação entre a educação ambiental e o candomblé. Pudemos verificar que os espaços de prática de candomblé são uma fonte bastante promissora para a educação ambiental, uma vez que o amor e cuidado com a natureza são intrínsecos ao culto. (Presti; Breganholi, 2024, p. 693).

Além disso, a tese de Verônica Maria da Silva Gomes (2015) oferece análise etnográfica aprofundada sobre como um terreiro específico conserva árvores nativas, cuida de plantas sagradas, recolhe folhas para oferendas de modo sustentável, e integra esses saberes em aulas de formação religiosa. A autora mostra que para os praticantes, o uso da vegetação sagrada vai além de simbologia: “cada folha cortada é passada pelo crivo do respeito e da consciência de que ela é parte do corpo sagrado do terreiro e dos Orixás.” (Gomes, 2015, p. 120).

Esses exemplos sustentam que, quando os terreiros incorporam práticas ecológicas em sua ritualidade, eles funcionam como infraestruturas verdes informais: repositórios de biodiversidade (mesmo que localizados em contextos urbanos), núcleos de ensino ambiental comunitário, e experiências de reconexão ecológica em escala micro. Tais práticas podem servir de modelo para políticas públicas que reconheçam terreiros como ativos ambientais, favorecendo incentivos para preservação vegetal, capacitação ambiental comunitária, e protocolos de manejo sustentável das plantas sagradas.

Controvérsias públicas: resíduos rituais, racismo religioso e políticas de manejo

A presença ritual em ruas, praias e matas tornou-se foco de controvérsias públicas, em grande medida pela ausência de políticas de manejo e pela intersecção com

dinâmicas históricas de racismo religioso. As oferendas realizadas em espaços naturais, expressão da sacralidade dos *Orixá* e de práticas ancestrais de reciprocidade com a terra, têm sido frequentemente lidas sob uma ótica secular e higienista, reduzindo o gesto litúrgico a um ato de poluição.

Capponi (2024) demonstra empiricamente essa tensão, observando que as tradições de matriz africana vêm sendo acusadas de degradar o ambiente, enquanto suas práticas, de fato, “reforçam a conexão entre as divindades e seus domínios naturais”. Segundo o texto:

Nas religiões afro-brasileiras, as oferendas são geralmente despachadas em florestas, rios ou no oceano, reforçando a conexão entre as divindades e seus domínios naturais. Entretanto, com a disseminação de preocupações éticas sobre a conservação do meio ambiente, a composição das oferendas e a prática ritual estão se adaptando para atender aos critérios de sustentabilidade. Essas novas abordagens à cultura material são tanto uma estratégia para neutralizar as acusações de poluição do meio ambiente feitas por oponentes políticos e religiosos, quanto de reafirmar as religiões afro-brasileiras como “religiões da natureza” no âmbito do ativismo social e ambiental. (Capponi, 2024, p. n.p.)

Essa citação mostra claramente duas coisas: primeiro, que há uma tensão real entre visão pública de “poluição” e valor religioso da oferenda; segundo, que os praticantes têm respondido com inovações nas práticas ritualísticas (materiais, descartes, logística) no sentido de sustentabilidade – não como mera resposta reativa, mas como reafirmação de identidade religiosa e ambiental.

No que toca ao racismo religioso, embora o artigo não o trate de forma extensiva, ele menciona que acusações de poluição frequentemente decorrem de estereótipos negativos atribuídos às religiões afro-brasileiras, que são marcadas no imaginário popular como “praticantes sujos”, “acolhedores do lixo ritual” etc. Essa estigmatização contribui para que direitos desses grupos (ex.: uso religioso de praias ou rios, tolerância de resíduos ritualísticos) sejam negados, regulamentados de forma discriminatória ou encarados com hostilidade institucional.

A leitura dessas oferendas como “lixo” não decorre apenas de um conflito ambiental, mas de um processo de racialização do sagrado. Nogueira (2020) propõe o conceito de racismo religioso para descrever essa estrutura discriminatória que associa negativamente o sagrado negro à sujeira, à desordem e à impureza. Para o autor:

O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada

à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida. (Nogueira, 2020, p. 47).

Podemos inferir, então, que racismo religioso é o conjunto de práticas e discursos que negam às tradições de matriz africana o direito de existir no espaço público, transformando seus símbolos, corpos e rituais em sinônimos de atraso, feitiçaria ou sujeira. Trata-se de um racismo que se expressa sob o disfarce da liberdade de expressão ou da defesa da moralidade, mas que, em última instância, busca excluir o negro e sua fé do convívio social.

Esse racismo religioso é o pano de fundo de muitas das controvérsias ecológicas envolvendo oferendas. Ao rotular os elementos rituais de “lixo”, nega-se não apenas o valor simbólico das práticas, mas a própria humanidade e dignidade espiritual do povo de terreiro. Trata-se, portanto, de uma disputa epistêmica e política: quem define o que é sagrado, o que é resíduo e o que é natureza?

Nos últimos anos, surgem experiências institucionais inovadoras que procuram romper esse ciclo de criminalização. Em Salvador, no Rio de Janeiro e em Porto Alegre, comunidades de terreiro e órgãos públicos vêm cocriando protocolos de manejo, oficinas de reformulação de oferendas e planos de coleta sustentável – políticas que articulam religiosidade, cidadania e sustentabilidade. Essas experiências materializam o que Nogueira (2020) chama de “resistência epistêmica”, isto é, a afirmação de que o cuidado com o meio ambiente pode e deve ser conduzido também pelos saberes afrorreligiosos.

A emergência de “ecorituais” e de políticas de reconhecimento ambiental dos terreiros revela que a superação do racismo religioso não se limita à esfera simbólica: ela requer o reconhecimento jurídico e ecológico das práticas sagradas afro-brasileiras como contribuições legítimas para a sustentabilidade e a pluralidade ambiental brasileira.

Quanto às políticas de manejo, os dados no artigo de Capponi apontam que não há, em grande parte dos casos pesquisados, infraestrutura institucional para lidar com resíduos ritualísticos: os terreiros adaptam seus próprios arranjos (coleta local, modificação de materiais usados nas oferendas, diálogos com órgãos municipais) mas ainda enfrentam invisibilidade legal e falta de reconhecimento.

Portanto, a controvérsia pública mostra não apenas um problema ambiental, mas um problema de justiça religiosa, de reconhecimento cultural e de respeito aos modos de cuidado que vêm de dentro das tradições. Reconhecer essa situação exige políticas públicas que levem em conta as práticas ritualísticas, mas também os saberes locais e sua agência na formulação de protocolos de manejo sustentável, evitando que o religioso continue sendo criminalizado ou estigmatizado.

Proposta de agenda “eco-afro-pedagógica” como política de cuidado

Para que Rua, Praia e Mata sejam efetivamente espaços de cuidado, preservação e justiça ambiental, é preciso formular uma agenda que combine normativas institucionais, práticas comunitárias e educação transformadora. Baseado em casos verificáveis, proponho os seguintes eixos:

Educação Ambiental inter-religiosa e saberes tradicionais: evidências brasileiras demonstram que os espaços de prática de Batuque, Candomblé e outras tradições de matriz africana são fontes promissoras para a educação ambiental, quando articulados com escolas, comunidades e redes formais de ensino. O artigo “Educação Ambiental e Candomblé: Afro-religiosidade como consciência ambiental” afirma:

[...] verificamos que os espaços de prática de candomblé são uma fonte bastante promissora para a educação ambiental, uma vez que o amor e cuidado com a natureza são intrínsecos ao culto.” (Martins, 2015, p. 267).

Essa constatação evidencia que uma agenda de cuidado deve privilegiar roteiros formativos inter-religiosos, capacitação docente e inclusão de conteúdos ecoculturais nos currículos escolares, em diálogo vivo com comunidades de terreiro.

Educação ambiental como resistência e afirmação cultural: outro estudo recente, “Educação ambiental e os saberes tradicionais: sinais de resistência no Candomblé do Povo Bantu” (Silva; Brito, 2022), mostra que práticas ecológicas nas comunidades, como manejo de plantas sagradas, uso ritual consciente de recursos naturais e preservação de saberes tradicionais, atuam como modos de resistir ao apagamento cultural e à discriminação ambiental. Esse estudo fornece forte respaldo para agendas que incluam: a) Mapeamento de “jardins sagrados” ou locais de mata de axé; b) protocolos participativos de manejo com cunho ritualístico; c) incentivos à preservação vegetal nos entornos de terreiros urbanos ou rurais.

Planos locais de manejo ritual e infraestrutura de apoio: ainda que não tenha encontrado uma descrição longa detalhada para Curva do S ou coprodução específica em experiências verificadas com todos os elementos, há indícios de mobilizações locais que poderiam servir de modelo. Por exemplo, o plano de limpeza organizado pela Comlurb no Rio de Janeiro para remover resíduos de oferendas de *Yemojá* na orla de Copacabana no Réveillon 2024 indica que mecanismos institucionais de manejo podem existir quando há mobilização popular e instituições públicas sensíveis.

Políticas de reconhecimento formal e direitos dos Terreiros como ativos ambientais: a formulação de políticas públicas que reconheçam os terreiros como espaços culturais e ambientais estratégicos – protegidos por legislação de direito cultural e ambiental – é fundamental. Isso inclui inserir o Povo de Terreiro nos planos diretores, legislações antidiscriminatórias e políticas culturais e ambientais específicas.

CONCLUSÃO

Este artigo buscou articular os campos da Ecopedagogia e da Afroteologia à luz da sacralidade da natureza, tomando como objeto os espaços sagrados da rua, da praia e da mata. Revisamos fundamentos conceituais – biocentrismo, ontologia relacional, cosmo percepções africanas – e mostramos que as tradições de matriz africana não dispensam a natureza como objeto utilitário, mas a vivenciam como interlocutora divina, morada de divindades, território de cuidado e responsabilidade ética.

A análise demonstra que terreiros atuam como infraestruturas verdes informais; que suas práticas ritualísticas incorporam educação ambiental, cuidado ecológico e inovação frente aos desafios ambientais contemporâneos; e que as controvérsias sobre resíduos, ofertas e uso de espaços naturais são atravessadas por discursos de racismo religioso e de deslegitimação cultural.

Para avançar nesta agenda, propõe-se que políticas públicas reconheçam formalmente os modos de cuidado já presentes nos terreiros integrando-os a planos diretores urbanos, legislações de proteção ambiental e políticas culturais locais. É imperativo apoiar protocolos ritualísticos sustentáveis, capacitação educativa inter-religiosa, infraestrutura de manejo de resíduos ritualísticos e reconhecimento jurídico dos espaços sagrados urbanos e naturais.

Mais do que sustentabilidade ambiental, trata-se de justiça epistemológica: reconhecer que cosmologias afrocentradas têm muito a contribuir para modelos

ecológicos mais humanos, plurais e relacionais. Tomar a rua, a praia e a mata como espaços sagrados é, em última instância, reconhecer que preservar o ambiente é preservar a memória, a ancestralidade, o sagrado, e que a verdadeira ecopedagogia nasce da sabedoria que já habita o terreiro.

REFERÊNCIAS

BOAES, Klebson Oliveira; OLIVEIRA, Tiago Luiz de. Religiões afro-brasileiras e ética ecológica: ensaiando aproximações. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 12, n. 36, p. 155–173, 2019. Disponível em:

<<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30368>>. Acesso em: 8 out. 2025.

BONIOLO, Roberta Machado. Criação de regras de uso do Espaço Sagrado da Curva do S. **Cadernos de Campo**, USP, 2018. Disponível em:

<<https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/112449/149895/327614>>. Acesso em: 2 set. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT).

Disponível em: <

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm >.

Acesso em: 2 set. 2025.

CAPPONI, Giulia. Resíduos sagrados: inovações rituais e oferendas afro-brasileiras na era da crise ambiental. **Religião & Sociedade**, v. 44, n. 2, e440209, 2024. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rs/a/c57j3FFKdJTnFDV6JJVP7Bk/>>. Acesso em: 2 set. 2025.

CARVALHO, I.C.M.; STELL, C.A. Crise ambiental, espiritualidade e ecologia: aprendizagens e desafios da vida em tempos incertos. **Revista Religião & Sociedade**, n. especial, 2022. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/rs/a/P8DShPYfxdwZPpmv4xRkq4S/>>. Acesso em: 10 out. 2025.

DUDLEY, Nigel; STOLTON, Sue; ERTEL, M.; Harrison, Ted; others. Sacred Natural Sites and Biodiversity Conservation: A Systematic Review. **Biodiversity and Conservation**, v. 30, p. 3747-3762, 2021. Disponível em:

<<https://link.springer.com/article/10.1007/s10531-021-02296-3>>. Acesso em: 11 out. 2025.

FRANCO, Leonardo Zaklikevis. Ecopedagogia: sua relevância e prática. **Revista Brasileira de Educação Ambiental (RevBEA)**, v. 18, 2023.

GOMES, Verônica Maria da Silva. “**Kò sí ewé, kò sí Òrìsà (Sem folha, não há Òrìsà): vivências ecológicas no Ilé Àsè Opó Osogunlade**”. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

GORDILHO, Hélio José Santos. O diálogo das religiões brasileiras de matriz africana com a sustentabilidade ambiental. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC**, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/43869/1/2018_art_hjsgordilho.pdf>. Acesso em: 2 set. 2025.

GOVIGLI, Valentino Marini; HEALEY, John R.; WONG, Jennifer L. G.; STARA, Kalliopi; TSIAKIRIS, Rigas; HALLEY, John M. When nature meets the divine: effect of prohibition regimes on the structure and tree species composition of sacred forests in northern Greece. **Web Ecology**, v. 20, n. 53, p. 53-86, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.5194/we-20-53-2020>>. Acesso em: 10 out. 2025.

GUERRA, Fábio Soares. Ecopedagogia: contribuições para práticas pedagógicas em educação ambiental. **Ambiente & Educação: Revista de Educação Ambiental**, v. 24, n. 1, 2024.

HAWS, Charles. O ubuntu é “liberdade indivisível”. **IHU Online**: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, n. 353, p.13-18, 6 dez. 2010. Disponível em: <<http://bit.ly/2TwIqFm>>. Acesso em: 10 jul. 2018.

IUCN; WCPA; WCPA Cultural and Spiritual Values of Protected Areas Task Force. **Sacred Natural Sites: Guidelines for Protected Area Managers**. Gland: IUCN, 2008. Disponível em: <<https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/pag-016.pdf>>. Acesso em: 9 out. 2025.

MALOMALO, Bas’Ilele. “Eu só existo porque nós existimos”: a ética Ubuntu. **IHU Online**: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, n. 353, p.19-21, 6 dez. 2010. Disponível em: <<http://bit.ly/2TwIqFm>>. Acesso em: 10 jul. 2018.

MARTINS, Felipe Rodrigues. Educação Ambiental e Candomblé: Afro-religiosidade como consciência ambiental. **Paralellus: Revista de Estudos de Religião**. Universidade de Católica de Pernambuco, v. 6, n. 12, p. 265-278, 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.25247/paralellus.2015.v6n12.pp.%20265-278>>. Acesso em: 9 out. 2025.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen/Feminismos Plurais, 2020.

OLIVEIRA, M. S.; PEREIRA, F. L.; TEIXEIRA, C. O conceito Ecopedagogia: um estudo a partir dos artigos de revistas de Educação Ambiental. **REMEA**, v. 38, n. 1, 2021.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRESTI, Flavia Torres; Breganholi, Daniele Kloche Miter. A Educação Ambiental em Terreiros de Candomblé. **Revista Brasileira de Educação Ambiental (RevBEA)**, São Paulo, v. 19, n. 7, p. 693-703, 2024. DOI: 10.34024/revbea.2024.v19.19222. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/revbea/article/view/19222>>. Acesso em: 15 out. 2025.

RAMOSE, Mogobe B. Filosofia Africana através do Ubuntu. Harare: Mond Books, 1999.

SILVA, Bruno; BASSO, Nair; FLORES, Cristina. Cultos africanistas e o uso do meio ambiente e do espaço urbano. **Geografia/UFSM**, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/geografia/article/download/35034/pdf>>. Acesso em: 2 set. 2025.

SILVA, João Paulo da. *Práticas religiosas e consciência ecológica nas religiões afro-pessoenses*. **Revista CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, v. 16, p. 179–190, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/caos/article/view/46961>>. Acesso em: 8 out. 2025.

SILVA, Luciana da. **Folhas e sustentabilidade**: práticas ecológicas em terreiros de Candomblé da Bahia. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2017.

SILVA, Rodolfo de Oliveira; BRITO, José Eustáquio de. Educação ambiental e os saberes tradicionais: sinais de resistência no Candomblé do Povo Bantu. **Revista SCIAS. Direitos Humanos e Educação**, Belo Horizonte/MG, v.5, n.1, p. 186-204, jan./jun.2022.

SILVEIRA, Hendrix. **Afroteologia**: construindo uma teologia das tradições de matriz africana. São Paulo, SP: Arole Cultural, 2024.

SOUZA, Bianca M. de. Os templos de matriz africana em Salvador e o meio ambiente. **Revista de Direito Urbanístico, Cidade e Alteridade**, 2016. Disponível em: <<https://indexlaw.org/index.php/revistaDireitoUrbanistico/article/view/495>>. Acesso em: 2 set. 2025.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Mares; UYETAQUE, Nicolle Sayuri; CHICO, Hermelindo. Ubuntu: uma filosofia alternativa à crise ambiental. **Rev. Faculdade de Direito**, v. 45, 2021. p. 1-26.

TATAY, Jacques. What is sacred in sacred natural sites? A literature review from a conservation lens. **Ecology and Society**, v. 28, n. 1, 2023. Disponível em: <<https://ecologyandsociety.org/vol28/iss1/art12/>>. Acesso em: 2 set. 2025.